

「明日の哲学」序説

—— ヒューム、スピノザ、ニーチェから多島海システムへ ——

合 田 正 人

まえがき

もう明日はないかもしれない、明日が訪れてもその明日を乗り切ることができず、その明日が決定的なものではないにせよ部分的な破滅の日になるだろうと覚悟したその夜、「明日の哲学」という本を書いてみないかと言って助けてくれたひとがいる。そのひとは万感の思いを「明日の哲学」という言葉に込めたはずだ。果たして書けるだろうか、この私に「明日の哲学」が——。「明日の哲学」とは、哲学の「明日」であると同時に、「明日」についての哲学であり、「明日」に生きる人に向けての哲学である。哲学の「明日」とは、哲学の来るべき姿であると同時に、哲学に続く、哲学ならざる何か——そういうものがあるとして——である。では、「明日の哲学」は何を、どのように思考し、何を、どのように語るのだろうか。

序章：ランダムウォーク

—— ホレイショーよ、この天地には、お前の哲学のなかで夢見られていることよりもはるかに多くのことがあるのだ。

(シェイクスピア『ハムレット』)

—— ひとは思考する。

(スピノザ『エチカ』)

—— われわれはいまだ思考していない。

(ハイデガー『思考とは何の謂か』)

微かな気配というか、呼びかけのようなものがあって、そちらを眺めると、

リーフに白波が砕けるそのはるか向こうの空の一部が不定形に、そして微妙なグラデーションを孕みながら徐々に色づき始めている。「アンフォルメル」の画家ジャン・フォートリエが「人質の頭」とも「ユダヤ女」とも「赤子」とも名づけた作品の赤紫色の広がりのように。そして、微分的な捕らえ難い瞬間——その「永遠」——に、溶けるような発光があって、暗い夜、時に星のない夜が急いで明けていく。

つい先日、八重山諸島のとある島の浜辺で、囁くような波の音を聴きながら、凪いだ海から太陽が出る様子を眺めていた。山々は深い、何十もの河と滝に引き裂かれている。山の中に河と滝があるのか、それとも、河と滝、海と雨のなかに、複雑に引き裂かれた土地があるのか。マングローブと呼ばれる奇異な植物群が汽水域に群生して、複雑に歪み、傾き、縋れ、絡み合った光景を造り出している。日の出と共に、そうした眺めが刻々と趣きを変えていく。

そんな日の出を、動植物のみならず、人間たちも古来、地球上の無数の場所で眺め続けてきた。厳密に言えば、誰も私と同時に日の出を経験することはなく、誰も同じ日の出を見ているわけでないのだが、そのような差異を伴い、「同時性」を試練にかけながら、無数の目がそれを見、無数の耳がその気配を聞き取り、無数の皮膚がそれを感じ、無数の魂がそれに祈り、それを呪った。様々な思いが、様々な情動がそこに兆したはずだ。日本語の「明日」だけではない、英語の tomorrow も、ドイツ語の Morgen も、フランス語の demain も「日の出」と「朝」を語源としている。実際、「明日」という語に、われわれは数多の思いを託し、数多の意味と価値を与えてきたし、今も与えている。

それというのも、「明日」は「反復」であるかに見えて「差異」を産み出し、「差異」を産み出すかに見えて「反復」(のごときもの)に連れ戻すからだ。「明日」は単なる継続、外挿可能なものであるかに見えて、予見不能な何かをもたらす。決定論的であるかに見えて、非線形的で確率的な複雑系に属している。連続しているかに見えて不連続で、とても不安定なあり方をしている。

例えば、「明日は明日の風が吹く」と言う。明日のことは分からないという意味でも、今日がどんなにつらくとも明日は少し変わるだろう——多くはよい方向に——という意味でも使われた。今はあまり耳にしないけれども、

これは、マーガレット・ミッチェル作『風と共に去りぬ』末尾でのスカーレット・オハラの台詞、After all, tomorrow is another day にかつてあてられた翻訳である。最近は「明日という日がある」と訳されることが多いようだが、これが、

スカーレット 「これから私どうすればいいの」

レット 「知らないね、勝手にしろよ」(Frankly, my dear, I don't give a damn)

に続く台詞であることを勘案すると、むしろかつてのように今日に対する明日の異質性と不確定性を表した台詞と考えた方が妥当かもしれない。

いずれにしても、ここでは明日と今日との不連続性、ただし、相対的な意味での不連続性が強調されている。仕事や勉強や恋愛での失敗や不調を重ねる日々、歌謡曲『明日があるさ』の歌詞のように、「明日こそは」「明日がある」と思うことがある。満員電車のなかで。時に深い疲労感や酔いと共に。また時には苦しい不眠のなかで。吐息のように「明日」を思うことがある。ジョギングやダイエットや禁煙など、実行しようとしてこれまでできなかったことを恥じて、「明日からは絶対」と念じることもある。意識不明で眠り続ける親しき人のかたわらで、明日は意識が戻るかもしれないと念じ続けることもあるだろう。

「明日」はプラスの転換をもたらすだけではない。順調な日々を送っているとき、「明日」はだめになるかもしれない、「明日」はできないかもしれないとの不安に駆られることがあるだろう。いくら勉強しても、いくら今日この問題が解けても、明日は解けないかもしれない、という焦燥は、誰もが経験したところではないだろうか。

とはいえ、プラスとマイナスのいずれかを選ばねばならないわけではない。例えば、ギャンブルや金融市場に係る者たちは、プラスマイナス双方での急激な転換、一攫千金と破産、急騰と暴落の可能性につねにさらされているのだから。そして、ここに人間存在に随伴する「不安」の本質があると言ってよいだろう。

プラスとマイナス双方に急激に転換するとはいえ、その不安や期待と同時に、誰もが多少なりとも、良い意味でも悪い意味でも、何かが存続し、連続しているとの思いを抱いている。自分にとってきわめて大きな変化が起こった翌日にも、自分が何らかの理由でこの世から消えても、人々はそんなこととはまったく関係なくいつものように生きるだろう。

「明けない夜はない」と、人を励ますときによく言うけれども、これは「明日も太陽は昇るだろう」、「明日はあるだろう」との信念にもとづいている。沈まぬ太陽、昇らぬ太陽を長期にわたって経験する人々としてこの信念——「また明日」——を持たないわけではない。「明日まで生きたい、生きて」「明日も生きたい、生きて」という悲痛な願いもこの信念にもとづいている。では、信念それ自体は何にもとづいているのだろうか。

このような問いを実際に提起した哲学者がいる。スコットランド出身の十八世紀の哲学者デイヴィッド・ヒューム（1711-1776）である。ヒュームによると、「明日も太陽は昇るだろう」という信念は「未来は過去に類似している」との信念にもとづいているのだが、「未来は過去に類似しているという想定は、いかなる種類の議論にもとづいているのでもなく、まったく習慣から生じたと言ってよい」（『人間知性探求』）。これはどういう意味だろうか。「習慣」とは何だろうか。この統計的契約はどのように結ばれるのか。

ヒュームはわざわざ英仏海峡を渡って、フランスのラフレーシュという町に1735年から1737年まで住んで、『人間本性論』という考察の原稿を書いた。この考察は1739年に出版されたが、「それは出版所から死んで生まれた」と本人が嘆くほど、まったく反響はなかった。その書物をひもとくと、こんなことが書いている。

「明らかに、あらゆる学は、多かれ少なかれ人間の自然本性（human nature）に関係を有し、人間本性からどれほど隔たるように見える学でも、何らかの道を通して、やはり人間の本性と結びつく。（...）われわれは、人間本性の諸原則の解明を企てることで、実は、ほとんどまったく新しい基礎の上に、しかも諸学を支え得る唯一の基礎の上に、諸学の完全な体系を建てることを、目論んでいるのである」。

ここでヒュームは、故意にデカルトを彷彿させる言葉遣いをしている。「私がもし学問においていつか確固として持続するものをうち立てようと思うなら、一生に一度はすべてを根底からくつがえし、最初の基礎から新たに着手しなければならない。」（『省察』）実際、ヒュームが『人間本性論』を書くためにわざわざ移り住んだラフレーシュは、ほかでもない、デカルトの学んだイエズス会の学院の所在地なのだ。デカルトが学を刷新しようとしたその130年後に、今度はヒュームが、デカルトの哲学を刷新するために、新た

な「人間の科学」(science of man)を企てたのである。

「人間の全ての知識の中でもっとも有用でありながら、もっとも進んでいないものは、人間に関する知識であるように思われる」。(『人間不平等起源論』1755年)と、ルソー——ヒュームはルソーのフランス脱出手助けした——が語ったのは、その少し後のことである。こうして改めて企てられた「人間の科学」は、いくつかの方向に分岐して育っていくことになる。カントは1772-3年度から1796年度まで「人間学」(Anthropologie)の講義を行い、1798年に『実践的見地から見た人間学』を出版した。フランスではフランス革命期に「人間の科学」(science de l'homme)という呼称が誕生し、「生理学と心理学」(と道徳ないし宗教)を支柱とした探求が開始され、それはある意味では19世紀の全幅を貫く試みとなる。その試みに主導的役割を果たしたメヌ・ド＝ビランという哲学者はその最後の書物(1823-24年)に『人間学新論』(*Les nouveaux essais d'anthropologie*)という題名をつけ、一方ドイツでは、1843年、フォイエルバッハが「絶対者の哲学すなわち神学から、人間の哲学すなわち人間学の必然性を導き出し、神的哲学の批判によって人間的哲学の批判を基礎づけること」を「将来の哲学の根本命題」として挙げている。大脳と言語運用力との関係を探求して「ブローカ野」なる部位を、1860年代に画定したフランス人医師のピエール・ブローカも、みずから創設した「パリ人間学学会」(*Société d'anthropologie à Paris*)を舞台にその活動を展開したのだった。脳科学の黎明——そして実は、「習慣」の何たるかを探ることもまた、この「人間の科学」の中心的課題だった。いや、「習慣の神秘」(ジル・ドゥルーズ『差異と反復』)は今もなお「問題」の最たるものである。

事実、信用貸し(クレジット)のシステムを初めとして、「貨幣の神秘」のすべてが、「未来は過去に類似している」という信念に、それゆえ「習慣の神秘」にもとづいている。とすれば、私の様々な今日の、過去の所作、行動は、「明日」どころか、はるかな未来によって承認されていることになる。翻っていうなら、現在と過去はまだ成就していないことにもなる。もっとも、信用は過去と現在の行為で決まり、改定されるのだから、何も確たる根拠になれないという、とてもおかしい事態が生まれる。

「習慣」にもとづく、「明日も太陽は昇るだろう」という信念。明日はあるのか、という問いが、では今日はあるのか、過去はあったのか。また、たった今示唆したように、それらのあいだに直線的進行があるのか、そうでない

としたら、どのような関係があるのか、そもそも進行、流れのごときものがそこにあるのか、といった問いは今しばらく脇に置くとして、この信念はもちろん、安心感や軽い虚脱感のようなものをもたらすだけではない。『ヨハネの黙示録』にいうような「時の終わり」、「万物の終わり」、それを誰が、何が確認するかはともかくもはや太陽が昇らない日への終末論的感情をもたらすだけでもない。

「なんてこった、明日もまた生きなきゃならない！」——これは、死ぬことの不可能性として〈ある〉(イリヤ)を語った際に、エマニュエル・レヴィナスという哲学者が、断ち切りえない生存の厄介な重荷を表現したその言葉であるが、レヴィナスは、来て欲しくない明日が来てしまった時に生じる疲労感、起床の困難を哲学的思考の主題たらしめると共に、それまでは食べ物を採ってはすぐに食べていた者たちが、「明日の憂慮」に促されて、食糧を保存し始めることのうちに、「住むこと」「労働」「所有」の始まりを見ている。

もうひとつ、明日が来てしまうことへの苦悩を見事に描写した一文を引用しておきたい。書き手は、文学者にして精神科医であり、瀬戸内の長島「愛生園」でハンセン病の治療に携わった神谷美恵子である。

「平穩無事なくらしにめぐまれている者にとっては思い浮かべることもさえむづかしいかも知れないが、世のなかには、毎朝目がさめるとその目ざめるといことがおそろしくてたまらないひとがあちこちにいる。ああ今日もまた一日を生きて行かなければならないのだという考えに打ちのめされ、起き出す力も出て来ないひとたちである。耐えがたい苦しみや悲しみ、身の切られるような孤独とさびしさ、はてしもない虚無と倦怠。そうしたもののなかで、どうして生きて行かなければならないのだろうか。なんのために、と彼らはいくたびも自問せずにいられない。たとえば治りにくい病気にかかっているひと、最愛の者をうしなったひと、自分のすべてを賭けた仕事や理想に挫折したひと、罪を犯した自分をもてあましているひと、ひとり人生の裏通りを歩いているようなひとなど」。(『生きがいについて』1966年)

今日では、これ以外の「ひとびと」をも「はてしない虚無と倦怠」に侵食された者として挙げなければならないだろう。そして、それらの者のなかに

は、狂気と呼ばれる様態を選ぶことを余儀なくされる者もいれば、みずから命を絶つ者、あるいは、誰か他の者の命を絶つ者もいる。死と、それゆえ不死と係る者にしか「明日」は、「明日」の観念はない。

ヘレニズム時代に生まれたストア派と呼ばれる思想潮流がある。『語録』のエピクテトス、『自省録』（神谷美恵子訳）マルクス・アウレリウス、セネカらが有名だろうか。ストア派は、「善悪無記」（アディアフォラ）—— ニーチェのいう「善悪の彼岸」—— の立場から、生を善とは考えず「望ましいもの」とみなし、肢体を寸断されたり、非常に高齢になったり、不当な命令に従わねばならないときには自殺を肯定した。前に挙げたヒュームはストア派のこの教えを受け容れていた。齢 70 歳でみずから命を絶つことになるフランスの哲学者ジル・ドゥルーズは、その最初の書物『経験論と主体性—— ヒュームにおける人間的自然』（1953 年）のなかで、ヒュームの考えをこうまとめている。

「自殺する者は自然に対して背反せず、あるいはこう言ったほうがよければ、己が創造主に背反しない。彼は、苦しみから脱するために自然が彼に残しておいてくれる唯一の道を取ることによって、そうした自然の衝動に従うのであり、死ぬことによって自然の命令のひとつを果たすのである」。（『経験論と主体性』）

苦しみしかもう残されないときは死なせてくれという、かねてよりの主治医との約束どおり、フロイトも、顎癌との壮烈な闘いの果てに、83 歳で安楽死を遂げた。明日も生きて苦しみ続けるかもしれない者を見ながら、殺してあげたほうが楽になるのではないかとの思いを抱いたり、「頼むから殺してくれ」と訴えられているひとは決して少なくないだろう。しかし、ヒュームのように「自殺」を容認したとしても、「死」の意味が、ひいては「生」の意味が判明しているわけではまったくない。ある精神科医は、死の意味を教えてください、そうすれば生きることができるからと詰め寄った患者に、結局、死の意味を教えることができず、患者は自殺してしまう。生存の意味を教えろと何度も詰め寄る患者に、今度こそと思いながらも、しどろもどろになって一度もうまく答えることのできない医師の話を聞いたこともある。

この私が存在し、生存し、死去するということ。「明日も太陽は昇るだろう」と私が思い込んでいるとして、そのとき、この「太陽」は、この「私」

は同じものなのだろうか。それらの同一性は何によって保証されるのだろうか。そもそも「太陽」や「私」は単一なもの、個体なのだろうか。この点についても、ヒュームはわれわれに根本的な問いを送ってくれている。

「われわれがある印象に恒常性を観察することに慣れ、たとえば、太陽あるいは海の近くが、不在あるいは消滅ののちに、われわれは、この中断した知覚を、別個なものともみなそうとせず、逆に、これらを、類似しているがために、個体的な同一のものであるとみなそうとする。」逆にいうと、いかなる一つの対象の観察も同一性 (identity) の観念を与えるには十分ではない。にもかかわらず、いや、だからこそ、そこから、「想定された時間の変化を通して、対象が、変化せず、かつ中断しない」ことを表す「個体化原理」(principle of identification) が産み出される。虚構の同一性の原理として。人格の同一性についても、「私が自己 (myself) と呼ぶものに最も深く分け入るとき、私が見つかるものは、つねに、熱や冷、明や暗、愛や憎、苦や快など、あれやこれやの知覚である」。では、そこに「自己」はあるのか。また、その同一性はどのようにして確証されるのか。ここでも、記憶もしくは想像力によって、人格の同一性が、当の記憶を超えて虚構されるのである。

「明日」が問題となるとき、それがどんなに些細な場面であっても、「同一性」と「帰属」という二つの意味での「アイデンティティ」が問われている。「個体」とは、「個体化」とは、「個体化原理」とは何かが問われている。古代から不断に問われ続け、今もなお開かれたこの問題について、例えばネーデルランド〔オランダ〕のスピノザという哲学者は、恐怖と迷信によって人々を縛り付ける悪しき宗教の支配を糾弾し、思想と言論の自由を護ろうとした『神学・政治論』(1670年)——匿名で、かつ出版地と発行人を偽って出版されたが、すぐさまドイツでもネーデルランドでも相次いで発禁とされた——に、「自然は民族を創らず、ただ個々の人間を創るのみであり、個々の人間は言語、法律ならびに風習の相違によって初めて民族に区別される」と記している。

スピノザが1661年から62年にかけて書いたとされる未完の『知性改善論』では、「個物」「個体」の認識とはいかなるものかが追求されている。その草稿のなかで、スピノザはこの「新しい計画」と呼んでいる。スピノザにとって、それはある意味では「明日の哲学」だったのだ。

スピノザの祖先はイベリア半島から追放されたユダヤ人だった。世界に散らばるユダヤ人のあり方を「ディアスポラ」と呼ぶことがある。「ディアス

ポラ」のなかでも様々な移動と変換があり、スピノザは「ディアスポラ」ユダヤ人のコミュニティーからも破門された人物にほかならない。そのスピノザは『神学・政治論』末尾で、来るべき「自由な国家」の実例として、ほかでもないアムステルダムの町を挙げ、その様子をこう描写している。

「判断する自由からは、最高権力の権威だけによって避け得ないようなどんな弊害も生じないこと、ならびに、この自由によってのみ人間はたとえ明白に相反的な意見を持っていても相互に犯し合わないよう容易に制御され得ること、を示すためには、手近に数々の例があるのであって、何もそれを遠くに求める要はない。アムステルダム市ことはその例であり、この都市はその見事な繁栄とあらゆる民族の驚歎の中にこの自由の果実を享受している。この栄える国家、この卓越した都市においてはあらゆる種類の民族、あらゆる種類の宗教に属する人間が皆きわめて和合的に生活しており、また、彼らが人に信用貸しするにあたっては、その人間が富者か貧者か、また、その人間の平素の行動が信義的か欺瞞的かを知れば足るのである。宗教のことや宗派のことは彼らは決して顧慮していない」。(『神学・政治論』第20章)

1950年代、破門されたこのユダヤ人を赦すか否か、破門から350年、破門を解くか否かで、世界のユダヤ人たちが喧々諤々、激しい論争が展開されたことがある。その際、聖書の神聖性、ユダヤ人の選びを否定し、ユダヤ教の律法を古代ユダヤ人国家の政治的法に還元し、ユダヤ教の博士たち(ラビ)の聖書解釈を錯乱と妄想の産物とみなした点で、そしてまた、後の多くの思想家たちに誤った反ユダヤ的見地を植え付けた点で、赦しえない「スピノザの裏切り」があるのだと、復権に反対した者たちが多々いた——レヴィナスもそのひとりである——のだが、レヴィナスなどより数世代後に生まれた者たちのなかからは、まったく逆に、スピノザこそ、明日のユダヤ人のあり方の模範であると明言する者たちが出てきた。

二人だけ例を挙げておくと、まずは、1935年にイスラエルのハイファに生まれ、『スピノザ 異端の系譜』の著者となったイルミヤフ・ヨベル。ヨベルにとっては、スピノザの哲学は「ユダヤ的生存の新しい形式」であって、『神学・政治論』末尾の先の描写を明らかに踏まえつつ、彼は、「スピノザにおける内在性の思想は、宗派に拘泥せざるものであらうとする真正な宗教の、

迷信や排他的特殊主義への墮落ならびに、政治的なものへの宗教的なものの介入を促すすべてのものに対する根本的な解毒剤なのである」と強調しているのだ。

もうひとり音楽家のダニエル・バレンボイム。ロシアからの避難してきたユダヤ人移民の子供として1942年にブエノスアイレスに生まれた。13歳頃からスピノザを読み始めたと言っているが、その後、アルゼンチンを離れてから、オーストリア、イスラエルなど世界の様々な場所に移り住み、世界の様々な場所で演奏する際、いつもスピノザの『エチカ』を携行したという。バレンボイムは1990年代に、パレスティナ出身の思想家エドワード・サイードと知り合い、二人は、「右岸-左岸プロジェクト」と名づけられた、イスラエル人とパレスティナ人の混成オーケストラを組織する。『平行線と逆説』（邦題『音楽と社会』みすず書房）と題された対談集が出ているが、このような交流にもスピノザが作用していたのではないかと推察される。バレンボイムは、「移行」（パサージュ）、「通過」（トランジション）という語彙を多用する。これは単に地理的、時空的移動のことではなく、音楽という多様体にも係る事態であって、実体-属性-様態、無限-有限というスピノザの概念を駆使して、ひとつの音とは何か、解釈とは何かを論じているのだ。

「パサージュ」、それにしても「今日」と「明日」はどこでつながり、どこで切れているのか。この接続と分離とはどのようなものなのだろうか。「明日」「明日」と言いつつも、われわれは必ずしも「明日」がいつから始まるのかを知っているわけではない。いつの間にか寝入ってしまい、さっき思っていた「明日」がすでに到来していても、大抵は、それはそれで構わないと思っている。「明日」は「明日」への敷衍においてしかありえない。そして、「境」「境界」についての問いをつねに提起している。それにしても、何かと何か、誰かと誰か、何かとも誰かとも呼べないもの同士の境界はどのようなものなのか。このような問いを提起しているという意味で、「明日の哲学」は「境界の哲学」である。例えば「自己」と「他者」の境界。すでにヒュームに即して述べたように、「自己」なるものが確固としたものではまったくないとすれば、「自己」と「他者」、「私」と「あなた」「彼・彼女」の境界も曖昧なものにならざるをえない。「明日の哲学」は、「自己」のみならず、「他者」なるものにも、また、「自己と他者」といった常套句にも疑義をはさむことになるだろう。

『将来の哲学の根本命題』のなかでフォイエルバッハは、「スピノザは現

代の思弁哲学の本来の創始者であり、シェリングはその再興者であり、ヘーゲルはその完成者」であるとしながら、ヘーゲルによるこの完成の「明日」——たとえそれがマルクスとエンゲルスによってすぐさま昨日に転じられるとしても——を、例えば「真の弁証法は、孤独な思想家の自分自身との独白ではない。それは私と君との間の対話である」という命題で表現している。では、フォイエルバッハにとっては一昨昨日であったスピノザが、「隣人愛」のような「他者」への配慮や贈与ではなく、「自己保存の努力（コナトゥス）」とも訳されているものを「徳」の、「倫理学」の唯一にして最高の基礎とみなしたのはなぜか。なぜスピノザは「他者」を語らなかったのか。すでに「自己」なるものの存在が根底的に疑問視されているとき、それを保存するとはどういうことなのか。

フォイエルバッハは、哲学を「人間的悲慘のなかに引きずり降ろすこと」を「明日の哲学」の課題とみなした。明日どうなっているか分からない。明日ここにいられるのかどうか。明日どこへ行かねばならないのか、どこへ連れて行かれるのか。明日ここはどうなってしまうのか。いつまでここにいられるのか。いつあそこへ行けるのか。病いや障害や老いやその他様々な原因によって動くことのできない者、動くのが困難な者、動植物も含めて、それぞれの「場所」が、移動の「方位」（サンス）が根底から揺るがされている。世界的なベストセラーとなった『帝国』（2000年）の著者アントニオ・ネグリとマイケル・ハートはこう言っている。

「世界中をざっと見渡しただけでも、中米から中央アフリカまで、バルカン半島から東南アジアまで、こうした移動性を負わされた人びとの絶望的な窮状が明らかになるだろう。彼らにとっては、境界線を越える移動性は、しばしば貧困の強制的な移住に等しいものであり、解放的なものなどではほとんどない」。（『帝国』204頁）

このような移動は不動の大地の上でなされるのではない。わずか半世紀前のこととはいえ、今やプレートテクトニクス（プレート理論）によって、大地の不動性は否定されてしまったが、「明日の哲学」は思考のプレートテクトニクスにはほかならない。しかし、考えてみると、「思考のプレートテクトニクス」は17世紀にパスカルのような思想家によってすでに唱えられていたのではないだろうか。

「われわれは固い基盤と最後の変らざる礎を見つけそこに無限に向かって伸びていく塔を建てようとの希望に燃える。ところが、われわれの土台はすべて揺らぎ、地面は裂けて深淵を開く」。(パスカル『パンセ』)

ネグリとハートはというと、「スピノザの思想は、この時代の思想の晴朗な穏健さとはとうてい比較できないものとなっている。それはどこか不均衡で、超人的だ。野生の足取りだ」(『野生のアノマリー』212頁)とあるように、「不動の実体」を語ったとも言われるスピノザの体系の怪異性を抉り出して、それを、先に描かれたような不断に移動を強いられた多様体の思想たらしめている。ここで思い起こされるのは、日本の哲学者、鶴見俊輔が『いろは』(1951年)という作品に記していることである。

「氷山の上にいる。自分のたつ踏み台は固く確かなものと知りながら、その固く確かな氷山自身が、大海の上に不確かに浮き、見定められぬ方向にながされて行くものだというをおもう。(認識)」(『鶴見俊輔著作集』筑摩書房5・441)

「今まで世界に、ただ一つ特別な場所があって、そこにつながっていると思っていたのに、自分をしっかり支えるものがじつはないのだと、心細く感じた。(絶対者)」(5・442)

実をいうと、鶴見俊輔は、私の知る限り、「明日の哲学」という表現を用いたことのある唯一の哲学者なのである。

「ディアスポラ」から話がここまで漂流してきたけれども、「ディアスポラ」——吉田健一は「散在体」と訳している——それ自体が人類の「明日」として、歴史家アーノルド・トインビーによって語られたことがある。第一次世界大戦に際して、「国民国家」とその「ナショナリズム」の限界を痛感したトインビーは、「ナショナリズム」を超えた存在として、「ディアスポラ」を評価すると共に、文明の相違を超えた階層として「インテリゲンチャ」を将来性あるものとする。『労働者のインターナショナル』を意識しての提案なのだろうが、かくして「ディアスポラ」と「インテリゲンチャ」が、トインビーの提唱する「世界国家」の重要な担い手となるのだ。

トインビーのいう「ディアスポラ」は、ユダヤ人だけに係るものではなく、

パルシー教徒（ゾロアスター教）、アルメニア人など、「故国を追われ、異郷の地にあって、これに同化せず（しかし何らかの同化なしには生存不能）、何らかの共同体を形成し、少数者として多数者のなかに散在している亡命離散民、更には、オスマン・トルコ帝国の「ミレット・システム」をも含む観念で、特定の領土を必要とすることなく、内に閉じながらも外に開かれ、不利な状況にあるがゆえにより創造的な集団を指している。「何百、何千万というディアスポラの巨大な存在」に人類の「明日」は係っている。この見地に立って、トインビーは、ガンディーと同様、シオニズムとイスラエル国の建設に反対したのだった。それにしても、「ディアスポラ」とは何か。例えば、サルトルは「意識」という「システム」ならびに相互人格的関係のシステムを「ディアスポラ」と呼んでいた。

「古代世界では、ユダヤ民族の深い凝集と散らばりを「ディアスポラ」という語で指し示していた。われわれはこの語を用いて、対自の存在様相を指し示すことにしたい。それはディアスポラ的なのである」。（『存在と無』172頁）

「人格と人格との諸関係は他者と私との可能的諸関係のひとつであって、二つの自由が無によって分離されていなければ要求というものは存在しえない。ディアスポラというこの特異な形式こそ、私と他者を一緒に出現させるものである」。（『道徳論手帖』271頁）

あまり知られていないことだが、このような「ディアスポラ・システム」を、サルトルは「群島」（アルシベル）という語で語ってもいた。「私の自由は世界を群島（archipel）として構成し、私をこの群島の孤独のうちに遺棄する。」（『道徳論手帖』304頁）サルトルはヴェネチアをこよなく愛したが、ヴェネチアが百以上の小島から成ることを意識していたのかもしれない。こうして「明日の哲学」は一方では「帝国」というシステム、他方では「ディアスポラ」「アルシベル」というシステムと係ることになる。

このランダムウォークの最後に挙げなければならないのは、これまで列挙してきたすべての問題と係っていると思われる哲学者、しかも、みずから「未来の哲学」「未来の哲学者」の姿を何度も描き出したことのある哲学者で

あろう。ニーチェである。『ツァラトゥストラはかく語りき』の末尾を思い起こしてもらいたい。そこでは、ツァラトゥストラが「私の時」として「暁」を語る。まさに「明日」で締め括られているのだ。彼は「アルシベル」すなわち「至福の島々」を語ったこともある。シチリア島での同性愛者としての振る舞いがそこに反映されているとの説もあるが、ニーチェの耳に狂った父親の叫びがこびりついていたように、彼の語る「未来」が、普仏戦争の戦場の強迫観念に囚われていることは忘れてはならない。

「まことに、わが友人たちよ、わたしは人間たちのあいだを歩いているが、まるで人間たちの断片とばらばらになった手足のあいだを歩いているような気がする。／わたしがそこに見出すのは、人間が寸断されて、その寸断されたものが戦場や屠殺場そのままに、いちめんに散らばっている光景だ。わたしの目は、それにおびえる。／わたしの目が現在から過去へのがれても、そこに見出すのはいつも同じ光景だ。断片とばらばらになった手足。残酷な偶然のたわむれ——だが、どこにも人間はいない。／地上における現在と過去——ああ、わたしの友人たちよ——それがわたしにとって最も堪えがたいものののだ。もしわたしが来るべきことの予言者でなかったら、わたしは生きつづけることができないであろうに。／ひとりの予言者、ひとりの意欲者、ひとりの創造者、未来そのものであり、未来への端である。そして、ああ、さらに言うならば、この橋のほとりの不具者である。それらすべてがツァラトゥストラなのだ。(..)／わたしは、未来の断片としての人間たちのあいだを歩いている者なのだ。わたしの観るところのあの未来の断片としての人間たちの間を。／そして、断片であり、謎であり、残酷な偶然であるところのものを、「一つのもの」に凝集し、総合すること、これがわたしの努力と創造の一切なのだ」。(『ツァラトゥストラ』第2部)

ニーチェにはずばり『曙光』という書物がある。そして、その題辞として、彼は「いまだ煌き出ることのないあまたの曙光がある」という「リグ・ヴェーダ」の一節を選んだ。そうだ、「明日こそ」「明日は」と念じて実現されなかったいくつの「明日」があったことだろう。あなたがたにとってもそうではないだろうか。実現されなかった無数の「明日」はどこにいったのだろうか。それはどのような「明日」だったのだろうか。ほとんど無の瞬間に、何ら明

確な内容もなく思われただけで、その後当人も大抵は忘れてしまい、結局訪れることも実現されることもなかった無数の「明日」。これは「存在するもの」なのだろうか。これは「経験」なのだろうか。フランツ・ローゼンツヴァイクというドイツのユダヤ系哲学者は、「新しい思考」（1925年）と題された論考のなかで、「明日の哲学」の根幹に係ることを述べている。

「経験は、どれほど深く食い入ろうとも、人間のなかには人間的なものだけを発見し、世界のなかには世界的なものだけを発見し、そして神のなかには神的なものだけを発見する。そして、神のなかにはのみ神的なものを、世界のなかにはのみ世界的なものを、人間のなかにはのみ人間的なものを発見する。哲学の終焉？（Finis philosophiae?）もし哲学が終焉を迎えるのであれば、哲学にとっては困ったことだろう！ しかし、私はそれが大変悪い結果を招くとは思わない。むしろ、哲学が確実にその思考の終わりを迎えるこの点で、経験する哲学（die erfahrende Philosophie）を始めることができる」。（「新しい思考」）

ローゼンツヴァイクと親交のあったいまひとりのユダヤ系思想家、ヴァルター・ベンヤミンのことだが、彼もまた1917年11月に「来るべき哲学のプログラム」という小文を書いていて、しかも、そこで新しい「経験」概念を練成することを、「来るべき哲学」の課題としているのだ。

「未来の哲学のプログラムの命題としてかかげねばならないことは、カントが根底的問題として打ち出すことを可能にし、絶対に不可欠とした認識理論を、このように純化することによって、認識の新しい概念ばかりでなく同時に経験の新しい概念をも打ち立てることである。（...）来たるべき哲学の課題は、経験概念をももたら超越論的意識に関係づけることによって、力学的経験のみならず宗教的経験をも論理的に可能にするような認識概念を見出し、もしくはそうした認識概念をつくり出すことだと理解できよう」。（ベンヤミン『来るべき哲学のプログラム』晶文社、104-5頁）

「経験」概念の拡張の方位がこの時点では宗教性（と言語）の方に向かっていることについてはここでは問わないが、新しい「経験」概念を確立せん

とする試みは、「経験」とその条件としての「超越論的なもの」との新たな接合を求めることであって、そこにわれわれ各人の生存のあらゆる振る舞いが懸かっているのである。できうるなら、「明日の哲学」はそれをも語らねばならないだろう。

いまだ輝くことのない数多の曙光、実現されることのなかった無数の明日——それについては、二つの文学作品が圧倒的な、そして極度に繊細な叙述をわれわれに残してくれている。文学（レター）とは、誰か知らぬ者たち、何か分からぬ者たちが、私の魂——文字板——に刻印した判読不能な手紙にほかならない。ひとつの物語の主人公パートルビーの職業はいみじくも筆耕（スクライバー）である。彼は「できればしたくないのですが」（I prefer not to）が口癖で、それが元で様々な厄介事を引き起こした後、作品の最後では死んでしまう。

作者のハーマン・メルヴィルは作品の最後で、パートルビーの前職が郵便局局のある仕事だったことを明かす。それは「死んだ手紙」（デッド・レター）の選別だったのだ。何らかの理由で宛先に届かないで郵便局に保管してある手紙のなかから、廃棄すべき手紙を選別するのである。それが届いていたなら、ある人は借金で首をくくらなくて済んだかもしれない。督促の手紙だったかもしれない。和解の手紙だったかもしれない。絶縁の手紙だったかもしれない。結婚の申し出だったかもしれない。しかし、いずれにしても、パートルビーはこの届かない宙吊りの言葉をできれば殺したくなかったのだろう。実現されなかった無数の明日、言葉だけのものを殺してはならない。

もうひとりの主人公はロベルトという。17世紀、バロック時代の人物だ。難破と漂流を経て彼は「ダフネ」という難破船に乗り込むが、「到達不能な前方の島」が子午線の向こう側にある「前日島」であることを知る。ロベルト自身は泳げないのだが、例えば、今「ダフネ」から飛び込んで島に着くと、今日の海に入って昨日の海から出ることになる。そんなことが可能なのだろうか。泳ぐロベルトの時間は進んでいくが、それは昨日へ向かっているのだ。果たして「前日島」に着くことができるのかどうか、しかし島に向けて泳ぎ始めたロベルトの姿で小説は一旦締め括られる。小説の作者はウンベルト・エーコ。われわれはみな、実現されなかった「前日島」に向けて生きているのではないだろうか。「昨日」となり「一昨日」となりはるかな過去となった「明日」に向けて。

いや、「明日」に向けてではない。「自己と他者」という常套句を疑わねばならないのと同様に、「システム・アルシベル」〔多島海システム〕論は、「時間と空間」，「過去-現在-未来」という観念をも遅ればせながら揺るがすことになるかもしれないからだ。「明日」は「明日」ではなく，「明日」などないかもしれないからだ。